

KRITISCHE MISCELLEN

Peripatetisches bei späten Antiochenern

Von Luise Abramowski

Eine dogmengeschichtliche *opinio communis* ordnet die antiochenische Theologie aristotelischem Einfluß zu, die alexandrinische dagegen dem Einfluß des Platonismus. Daß dies Urteil zu pauschal ist, zeigt die beherrschende Rolle, die der Begriff der „Teilhabe“, *participatio*, bei Theodor von Mopsuestia spielt.¹ Es wäre interessant zu wissen, inwiefern hier eine konkrete Beziehung zum zeitgenössischen Neuplatonismus vorliegt. Welches sind überhaupt die nichtchristlichen Schriften, die Theodor gelesen hat – falls er sie gelesen hat? Ulrich Wickert² rechnet damit, daß bei Theodor „eine gewisse Kenntnis der aristotelischen Schriften“ vorliegt. Meine Vermutung ist, daß solche Kenntnisse eher durch Aristoteleskommentare und ähnliche Schriften der peripatetischen Schule vermittelt wurden. Das würde nicht nur für Theodor, sondern für die ganze antiochenische Richtung überhaupt gelten. Dahin weisen jedenfalls einige Beobachtungen bei Andreas von Samosata und bei Ps.-Nestorius, dem Verfasser des Dialogs am Anfang des Liber Heraclidis.

Für die Christologie des Andreas von Samosata ist eine Formel charakteristisch, die er in seinem Brief an Rabbula von Edessa mehrfach verwendet.³ Er wiederholt siebenmal, daß man *die beiden Naturen Christi* oder

¹ s. diese Zeitschrift 72 (1961) p. 274–276; cf. G. Koch, Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia (Münchener Theologische Studien II 31) München 1965 p. 221 ff. Über (Neu)Platonisches in Theodors Seelenlehre s. R. A. Norris, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford 1963 p. 127–129.

² U. Wickert, Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia (BZNW 27) Berlin 1962 p. 64.

³ s. *Oriens Christianus* 41 (1957) p. 60–62. – Bei dieser Gelegenheit ist endlich eine Berichtigung des genannten Aufsatzes mitzuteilen, die Marcel Richard mir dankenswerterweise zukommen ließ. I. c. p. 57 n. 23 versuchte ich ein von Andreas gebrachtes Kyrill-Zitat nach den Angaben des Andreas in den Scholia de incarnatione unigeniti unterzubringen. Dabei hatte ich nicht bemerkt, daß Richard in den *Mélanges Lebreton* (*Recherches de science religieuse* 39/40, 1951/52) p. 122 n. 15 bereits von diesem Zitat handelt. Er weist darauf hin, daß die Florilegien des 6. Jhdts. das Exzerpt als zum Matthäus-Kommentar Kyrills gehörig zitieren. Da Richard mir brieflich die Fundorte genauer angab als in seinem erwähnten Aufsatz, mögen sie hier folgen: *Doctrina patrum* (Diekamp p. 31 = PG 72 col. 429 B), Ephraem von Amid (PG 103 col. 1013 B), Justinian, *Ctr. Monophysitas* 145 (Schwartz p. 30), Leontius von Jerusalem (PG 86 col. 1861 A).

noch besser die *Eigentümlichkeiten* der Naturen „im Denken“, „in der Rede“ (oder „im Begriff“), „im Verstande“ zu trennen oder zu unterscheiden habe. Der Brief ist nur syrisch überliefert, so war für die Wiedergewinnung der von Andreas verwendeten griechischen termini allein „in der Rede“ oder „im Begriff“ eindeutig: das hier gebrauchte syrische Wort *melta* heißt *λόγος*.⁴ Aus einer griechisch erhaltenen Stelle der Anathematismenwiderlegung,⁵ wo allerdings von der *ἔνωσις* der Naturen die Rede ist, legte sich außer *κατὰ λόγον* für „im Begriff“ noch *κατ' ἔννοιαν* für „im Denken“ nahe; für „im Verstande“ schlug ich *κατὰ διάνοιαν* vor. Noch besser wäre *κατ' ἐπίνοιαν* gewesen, wie die im Folgenden zu nennenden Parallelen zeigen.

Bei Ps.-Basilius, Adv. Eunomium IV, liest man⁶: *ἐν πᾶσι δὲ τούτοις οὐ δύο λέγομεν, θεὸν ἰδίᾳ καὶ ἀνθρώπων ἰδίᾳ – εἷς γὰρ ἦν –, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν τὴν ἐκάστου φύσιν λογιζόμενοι*. Bei Gregor von Nazianz heißt es in Or. 30 (= de Filio II)⁷: *αἱ φύσεις διίστανται ταῖς ἐπινοίαις*. Eine weitere Parallele, die den Vorteil hat, gleich zwei der von Andreas benutzten Begriffe aufzuweisen, nämlich *τῷ λόγῳ* und *τῇ ἐπινοίᾳ*, und dazu noch das Verb *χωρίζειν*, findet man bei Alexander von Aphrodisias (um 200), der freilich nicht von der Christologie handelt.

Alexander hat nach einem für uns verlorenen Kommentar zu De anima des Aristoteles eine eigene Schrift De anima⁸ geschrieben. Paul Moraux nennt sie ein „ouvrage de vulgarisation“⁹ – was ihr Chancen gab, auch von Fernerstehenden gelesen zu werden. Anders als Aristoteles beginnt Alexander sein De anima mit einer Darstellung der aristotelischen Lehre von Form und Stoff,¹⁰ um schließlich mit der Beschreibung des Verhältnisses von Leib und Seele als dem von Stoff und Form seinen Übergang zum eigentlichen Thema zu gewinnen. In dieser Einleitung über die Lehre von den Körpern sind alle Stellen enthalten, auf die es mir hier ankommt, und zwar alle auf einer Seite der Brunsschen Ausgabe. Alexander sagt vom Verhältnis von *εἶδος* und *ἕλη* im Körper und vom Entstehen des Körpers (p. 6,17–20 Bruns): *ὡς γὰρ τῇ ἐπινοίᾳ καὶ τῷ λόγῳ τὴν ἕλην τοῦ εἶδους χωρίζομεν οὐκ οὔσαν χωριστήν . . ., οὕτως δὲ ἐπινοίᾳ τε καὶ λόγῳ μόνοις καὶ ἡ τοῦ σώματος*

⁴ Den Brief des Andreas in der syrischen Übersetzung muß der anonyme Verfasser einer Apologie für Narses gekannt haben. Ein Exzerpt aus ihr ist das V. Stück der in ms. Cambr. Univ. Libr. Or. 1319 enthaltenen Sammlung nestorianischer christologischer Texte. f. 64r sagt der Anonymus: „*In word only have the divine scriptures distinguished the two natures, while they have not confused the properties of the natures – God forbid*“ (die englische Übersetzung ist der von A. E. Goodman und mir vorbereiteten Edition der Handschrift entnommen).

⁵ Oriens Christ. 41 p. 61 n. 34.

⁶ PG 29 col. 703 C, zum Abschnitt „*In illud: Dominus creavit me*“ gehörig. – Ich verdanke diese Parallele Martin Tetz.

⁷ PG 36 col. 113 AB.

⁸ ed. Ivo Bruns, Supplementum Aristotelicum II 1, p. 1–100.

⁹ P. Moraux, Alexandre d'Aphrodise. Exégète de la noétique d'Aristote. Lüttich/Paris 1942 p. XXI.

¹⁰ p. 2, 26 ff. Bruns. cf. Moraux l.c.: „Les premiers pages de son *de anima* dénotent le réel souci de mettre à la portée des profanes la théorie hylemorphe d'Aristote.“

γένεσις ἐστὶν ὡς σώματος. Die Unterscheidung von Form und Stoff und die Aussage vom Werden des Körpers sind also nur begrifflich, theoretisch. Und zwar begrifflich und theoretisch, weil sie sonst die These von der Ewigkeit der Welt und des Körpers gefährden würden. Ausdrücklich steht kurz vor dem eben zitierten Satz (p. 6, 14f.): *αἰ γὰρ ἐστὶ σῶμα, εἴ γε καὶ ὁ κόσμος αἰδίος ἀγένητός τε καὶ ἀφθαρτός ὄν.*

Mir scheint es sicher, daß Andreas von Samosata die Stelle über die bloß theoretische Unterscheidung beim Peripatetiker kannte. Sie war ihm wohl vor allem deswegen brauchbar, weil Alexander Form und Stoff als *οὐσία* bezeichnen kann (p. 6, 2: *οὐσία μέντοι ἐκάτερον αὐτῶν*). Der Witz ist dabei, daß derselbe Alexander zwei Zeilen weiter (p. 6, 4) eine Formel liefert, die auf die Christologie übertragen ein monophysitisches Schlagwort abgibt: *τὸ ἐξ ἀμορφῶν* (d. h. aus Form und Stoff) *οὐσία καὶ μία τις φύσις*. Dieser Satz gilt für die natürlichen Körper, nicht für die künstlichen, fährt Alexander fort.

Selbstverständlich hat Andreas diese Formulierung nicht übernommen, erst recht nicht die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Körper. Doch hätte die Auffassung von der Ewigkeit der Körper eine gewisse Verwendbarkeit, wenn man eine vorsichtige Übertragung auf die Christologie vornimmt: man könnte sie dahingehend auslegen, daß die menschliche Natur Christi niemals ohne die göttliche existierte, also als Abwehr des Vorwurfs, die Antiochener lehrten einen *ψιλὸς ἀνθρώπος*. Das *οὐκ οὐσαν χωριστήν*, das Alexander von der *ἕλη* aussagt, ist unmittelbar auf die *ἀνθρωπότης* Christi anwendbar.

Verblüffend ist, daß Andreas als Antiochener den Vergleich der beiden Naturen Christi mit Leib und Seele im Menschen nicht scheut. So wie die Unterscheidung von Leib und Seele die Einheit des menschlichen *πρόσωπον* nicht aufhebt,¹¹ so hebt die Unterscheidung von menschlicher und göttlicher Natur die Einheit der Person Christi nicht auf. Da die Analogie zwischen Leib und Seele einerseits und den beiden Naturen Christi andererseits bei Antiochenern und später bei den Nestorianern wegen der damit zu begründenden *ἔνωσις φνσιική* unbeliebt ist,^{11a} ist der Gebrauch dieser Analogie bei Andreas ein weiteres Indiz dafür, daß seine oben behandelten Formulierungen etwas mit Alexanders *De anima* zu tun haben.

Diese Ableitung hat zur Folge, daß des Andreas Rede von der Unterscheidung der Naturen und ihrer Eigenschaften in Christus *τῷ λόγῳ* und *τῇ ἐπινοίᾳ* eine nur begriffliche, theoretische Unterscheidung meint, also eine

¹¹ Unter den von mir Oriens Christ. 41 p. 61f. aufgezählten sieben Stellen bringt die dritte diesen Vergleich, der fünften geht er unmittelbar voraus.

^{11a} Norris zitiert freilich l. c. p. 229 aus dem Johanneskommentar Theodors eine Stelle, wo eine solche Analogie erscheint. Vostés lateinischer Übersetzung folgend gibt Norris den terminus für die Vereinigung der beiden verschiedenen Naturen als „union“ an (Zeile 6 seines Zitats). Der syrische Text setzt jedoch *συνάρπεια* voraus. Damit ist die Analogie für antiochenische Ohren schon relativ unschädlich. Im übrigen stellt Norris ganz richtig fest, daß die Analogie hier nicht als „ein Versuch“ gedacht ist, „das Wesen der Vereinigung zu erklären oder zu definieren“.

Verteidigung gegen den Vorwurf der Zwei-Söhne-Lehre darstellt. Das bedeutet wiederum, daß die eine Stelle im Brief des Andreas an Rabbula,¹² die mich an dieser, durch die übrigen sechs Stellen nahegelegten, Auslegung hinderte, korrigiert werden muß. Offensichtlich liegt ein Fehler der syrischen Übersetzung vor. Der syrische Text läßt in seiner jetzigen Form nur den Bezug von *τῆ διανοίᾳ* oder *τῆ ἐπινοίᾳ* auf das eine *πρόσωπον* zu; die Folge wäre, daß auch *πρόσωπον* ein nur theoretischer Begriff sein müßte – was eindeutig der Meinung des Andreas widerspricht. Nachdem nun die Parallele bei Alexander von Aphrodisias eine einzige Deutung zuläßt, muß diese eine Stelle erst recht als störend erscheinen. *πρόσωπον* erhält hier zwei adverbiale Bestimmungen, „im Denken“ und „wegen der *συνάρφεια*“, was auch dem Sinn nach nicht gut zusammenpaßt. Vielmehr muß hier ebenso wie bei den übrigen sechs Stellen das „im Denken“ den zwei Naturen zugeordnet werden. Statt mit dem Syrischen zu lesen: „so daß es zwei Naturen waren, im Denken aber ein *πρόσωπον* wegen der *συνάρφεια*“, muß als griechischer Text vorausgesetzt werden: „so daß es zwei Naturen im Denken waren, ein *πρόσωπον* aber wegen der *συνάρφεια*“.¹³

Dieselbe halbe Seite in *De anima* des Alexander von Aphrodisias, mit deren Stichworten wir uns bisher beschäftigt haben, liefert die Herkunft eines Arguments, das zwei Antiochener am Ende des 5. Jhdts. gegen Philoxenus von Mabbug ins Feld führen.¹⁴ de Halleux charakterisiert die Christologie des Bischofs von Mabbug als „Christologie des Werdens“. Das *ἐγένετο* von Joh. 1, 14 erhält bei Philoxenus einen besonders starken Akzent bei gleichzeitigem Festhalten an der unverminderten Gottheit der göttlichen Natur und der „Wahrheit“ der menschlichen Natur Christi. Gegen diesen philoxenianischen Grundgedanken wenden Ps.-Nestorius und der von Philoxenus als „Nestorianer“ bezeichnete Habib ein, daß eine Natur, die zu einer anderen werde, eben diese andere sei und nicht mehr die vorige; man könne nicht etwas werden und doch bleiben was man sei. Dem sehr gefüllten philoxenianischen Begriff des Werdens setzen diese Antiochener einen anderen, ebenso inhaltsreichen entgegen, nämlich – wie jetzt zu erkennen ist – den peripatetischen oder doch jedenfalls den Begriff von *γένεσις*, den Alexander von Aphrodisias am Anfang von *De anima* gebraucht: alles was wird, wird etwas, was vorher nicht dieses war (zu dem es jetzt geworden ist); das Warme aus dem Nicht-Warmen, das Kalte aus dem Nicht-Kalten, das Weiße aus dem Nicht-Weißen.¹⁵ Die genannten Antiochener haben das Argument in ihrem Interesse an der Unveränderlichkeit Gottes noch einen

¹² Es ist die erste der sieben Stellen, l. c. p. 61.

¹³ Das bedeutet, daß die Auslegung, mit der ich mir l. c. p. 62–64 zu helfen suchte, indem ich eine Linie von Diodor von Tarsus zu Andreas zog, überflüssig ist – was ich eigentlich bedauere.

¹⁴ Für das Folgende bis zum Ende findet man die Belege aus de Halleux, Philoxenus, Habib und Ps.-Nestorius unter anderm Gesichtspunkt zusammengestellt in dieser Zeitschrift 77 (1966) p. 123 f.

¹⁵ p. 6, 8 Bruns: *πάν τὸ γινόμενον τότε τι ἐκ τοῦ μὴ τοῦτο ὄντος γίνεται*. 1. 8–9 gibt Alexander die Beispiele; l. 12: *οὐ γὰρ γίνεται τὸ ὄν ἤδη*.

kleinen logischen Schritt weiter getrieben: was so geworden ist, *ist nicht mehr das*, was es vorher war, also der *Menschgewordene* nicht mehr Gott. Für sie hat Werden den unerträglichen Sinn von Verwandeln, und das darf man von Gott nicht aussagen.

Ps.-Nestorius läßt seinen fingierten Dialogpartner die Argumente des jeweiligen Gegners vortragen. Auf den Protest gegen das philoxenianische „Werden“ antwortet der Dialogpartner, sicherlich gut philoxenianisch: „Was im Glauben angenommen zu werden ziemt, nehmt ihr *ἐν λόγῳ φυσικῶ* auf“. *ἐν λόγῳ φυσικῶ* ist meine griechische Rückübersetzung der entsprechenden syrischen Worte. Dies Griechisch gab ich bisher deutsch wieder durch „mit natürlicher Vernunft“. Doch im Licht der peripatetischen Lehre vom Werden der Körper, deren Argumente Ps.-Nestorius wie Habib benutzen, hat die Überzeugung von *ἐν λόγῳ φυσικῶ* viel exakter zu lauten, nämlich: „mit einem Argument aus der Physik“ – womit der Gegner diesen antiochenischen Einwand ganz richtig lokalisiert hat.¹⁶

¹⁶ Was ihm vor allem dann nicht schwer gefallen sein kann, wenn er, wie wir es von Philoxenus wissen, dort studiert hat, wo antiochenische Theologie gelehrt wurde: in Edessa. Es ist wohl der Schluß erlaubt, daß zum Ausbildungsgang in Edessa, vielleicht in propädeutischen Kursen, die Lektüre solcher „leichter“ peripatetischer Schriften wie *De anima* des Alexander gehörte.